Al comienzo era el amor

Psicoanálisis y fe



Julia Kristeva

Al comienzo era el amor

Psicoanálisis y fe

Julia Kristeva

Traducido por Graciela Klein
Gedisa, Buenos Aires, 1986

Título original:
Au commencement était l'amour
Hachette, París, 1985

La paginación se corresponde
con la edición impresa. Se han
eliminado las páginas en blanco.

letra e

Palabras de la autora

Mi primera reacción ante la invitación a hablar sobre "Psicoanálisis y fe"[1] fue de vacilación. Relacionar ambos términos, así como los campos que éstos designan, parecería implicar su conciliación o su oposición, mientras que, por el contrario, la validez epistemológica y la eficacia práctica del psicoanálisis dependen de la afirmación de su autonomía.

¿Pero la función del analista no es acaso la de escuchar todas las demandas, no para responderlas —es cierto— pero sí para desplazarlas, esclarecerlas, disolverlas? Toda demanda, aun la intelectual, expresa un sufrimiento. Tal vez en el tema a tratar esté en juego el sufrimiento tanto del discurso reli-

[1] Este libro surgió a partir de una conferencia pronunciada ante los alumnos de la escuela Sainte-Geneviève, de Versalles, en diciembre de 1984.

gioso como del racionalismo, y posiblemente también alguna inquietud o angustia de índole personal. Tratemos simplemente de acogerlos y de abrir nuestra escucha a otro sentido posible.

1

Palabra y sujeto en psicoanálisis

En la disolución del amplio continente teológico que se opera desde Descartes hasta fines del siglo XIX, el psicoanálisis (junto con la lingüística y la sociología) fue el último en constituirse en un enfoque racional de la conducta humana y de esa "significación" siempre enigmática que le es propia. No obstante, y en contraposición con las otras ciencias del hombre, el psicoanálisis no respeta la racionalidad positivista. Freud creó el psicoanálisis a partir de la psiquiatría para abarcar un campo que, para algunos, sigue siendo el de lo "irracional" o de lo "sobrenatural". El objeto del psicoanálisis, en efecto, es tan sólo la *palabra intercambiada* —y los accidentes de este intercambio— entre dos sujetos en situación de *transferencia* y *contratransferencia*.

En la actualidad, tanto la técnica como los principales postulados de la cura analítica están bastante difundidos y vulgarizados, lo cual hace innecesaria la exposición de su advenimiento y de sus puntos fundamentales. La vulgata analítica —del complejo de Edipo a la pulsión de muerte, pasando

por la libido o el simbolismo de los sueños— es muy conocida y a menudo injustamente acusada de esquemática. Hay que diferenciarla de la actitud secreta y estrictamente individual de la práctica analítica; de esta última no se puede hablar como de un objeto exterior. El psicoanálisis se habla directamente en primera persona o en impersonal, expresando privación, exaltación o dolor.

El discurso referido al análisis no pudo, sin embargo, escapar a la acción de los medios masivos de comunicación ni de la mundaneidad imperante. Sin duda, este debate es, en parte, consecuencia de ese fenómeno. No nos lo ocultemos, tratemos más bien de preservar la otra parte del mismo.

Los analistas, lejos de ser "víctimas" de estos fenómenos actuales, se prestan de buena o mala gana a ellos; y en este momento asistimos a un cierto descrédito —mundano también— del análisis, consecutivo a su pretensión de algunos años atrás de ser *la* nueva visión del mundo que aportaría respuesta a todas las crisis. En cambio, al replegarse en el tecnicismo de la observación y de la puesta a prueba de sus modelos teóricos, el análisis afirma su pertinencia y garantiza su eficacia presente y futura.

Por lo tanto, me limitaré a recordarles algunos elementos de esta práctica compleja e irresumible que —a mi parecer— pueden conducirnos al núcleo de la cuestión.

El sujeto en análisis —o si se prefiere, el analizado— dice en suma lo siguiente: "Sufro de un traumatismo arcaico, a menudo sexual, que es en el

fondo una herida narcisística, que revivo desplazándola sobre la figura del analista. En el aquí y ahora, es él el agente todopoderoso (padre o madre...) de mi estar o mal–estar.* Esta dramática invisible que anima el sentido profundo de mi palabra presupone que yo acuerde al analista un poder considerable, pero la confianza que en él deposito implica, por sobre todo, el amor que por él siento y que supongo él también siente por mí."

Semejante operación, que moviliza la inteligencia y el cuerpo de dos personas, por medio tan sólo de la palabra que las une, posibilita una mejor comprensión de la conocida observación de Freud respecto de los fundamentos de la cura: "Nuestro Dios Logos" (en *El porvenir de una ilusión*). Evoca también los siguientes postulados evangélicos: "En el comienzo era el Verbo" (Jn, I, 1), y "Dios es amor" (I, Jn, IV, 8; II Cor., XIII, 11).

Si bien es cierto que el discurso analítico no toma —o al menos no siempre toma— la forma exa-

* Expresión intraducible, en el original *"être ou mal-être"*, siendo *être*: ser o estar; el término para malestar es *malaise*. [T.]

gerada de la palabra amorosa (que puede ir desde la hipnosis ante las cualidades supuestamente ideales de la pareja, hasta la efusión sentimental histérica o la angustia fóbica de abandono), el sujeto recurre al análisis a causa de una falta de amor. Y es mediante la restitución de la confianza y la capacidad amorosa en el vínculo transferencial —antes de tomar distancia respecto del mismo— como conduce su experiencia analítica. A partir de ser el sujeto de un discurso amoroso durante los años del análisis (y en el mejor de los casos, también después de éste) toma contacto con sus potencialidades de transformación psíquica, de innovación intelectual, e incluso de modificación física. Este tipo de experiencia parece ser el aporte específico de nuestra civilización moderna a la historia de los discursos amorosos: en efecto, el espacio analítico es el único lugar explícitamente designado por el contrato social en donde hay derecho de hablar de las heridas, y de buscar nuevas posibilidades de recibir nuevas personas, nuevos discursos. Supongo también que fue mi definición del discurso transferencial como una nueva "historia de amor"[1] la que generó —a partir de vuestra propia historia y de vuestra tradición— las asociaciones que los llevaron a sugerir el tema "psicoanálisis y fe" para este encuentro.

[1] Kristeva, Julia: *Histoires d'amour*, París, Denoël, col. "L'infini", 1983.

La palabra analítica, por ser un discurso amoroso, posee cualidades que, por un lado, le confieren su eficacia, y por otro, revelan leyes esenciales de toda enunciación (si bien son poco visibles en otros discursos). ¿Cuáles son?

El dispositivo peculiar de un diván en donde alguien, acostado, habla, y de un sillón en donde alguien, sentado, escucha, bloquea la motricidad y facilita el desplazamiento de la energía pulsional hacia la palabra. En la medida en que se trate de una palabra transferencial, es decir amorosa, el discurso analítico (llamado de "asociación libre") deja de ser sólo intelectual para ser, implícitamente, afectivo. Por eso, no se lo puede comprender a partir del modelo lingüístico que desdobla los signos verbales en "significante" y "significado". La palabra analítica opera con signos que comprenden por lo menos tres tipos de representaciones: *representaciones de palabras* (análogas al significante de la lingüística), *representaciones de cosas* (análogas al significado de la lingüística)[2] y *representaciones de afectos* (inscripciones psíquicas móviles, sometidas a las operaciones de "desplazamiento" y "condensación" del proceso primario, y que denominé "semióticas" por oposición a las representaciones

[2] Freud, Sigmund: *La Métapsychologie*, París, Gallimard, 1952.

"simbólicas" propias o consecutivas del sistema de la lengua).[3]

Decir que la significación es una *significancia* que comprende estos tres tipos de representaciones no es tan sólo una tentativa de dinamizar dicha noción mediante la introducción de un sufijo activo *(-ancia)*, ni de recuperar una palabra de uso medieval. Se trata de abrir, en y más allá de la escena de las representaciones lingüísticas, modalidades de inscripción psíquica que son previas o que trascienden el lenguaje, y de está manera, reencontrar el sentido etimológico del griego *semeion* —huella, marca, particularidad. En los comienzos de la filosofía, antes que nuestro modo de pensamiento se cerrara en el horizonte de un lenguaje entendido como la traducción de una idea, Platón —recordando a los atomistas— habló en el *Timeo* de una *chora*, receptáculo arcaico, móvil, inestable, anterior al Uno, al padre e incluso a la sílaba, designado metafóricamente como nutricio y maternal.

Esta tentativa de pensar una modalidad psíquica lógica y cronológicamente anterior al signo, al sentido y al sujeto, recordará a los filósofos esa

[3] Cf. Kristeva, Julia: *La Révolution du langage poétique*, París, Seuil, 1974, cap. I "Le sémiotique et le symbolique".

evidencia platónica. Es innecesario aclarar que este intento se inscribe en la línea de pensamiento freudiano, que trata de distinguir los distintos *tipos de representaciones* en la dinámica psíquica, los cuales son más o menos subsumibles en el lenguaje de la comunicación pero que escapan en forma inevitable al dominio de la conciencia. Al precisar el status de las inscripciones afectivas que denominamos "semióticas" de un modo más tajante de lo que lo hace Freud, nos procuramos un instrumento teórico que nos permite clarificar la *heterogeneidad* de las representaciones conscientes y las representaciones inconscientes. Este interés surge a partir de la observación clínica de una modalidad psíquica en la cual el deseo, la angustia o el narcisismo conducen al sujeto al borramiento de *la significación*, sin desposeerlo por ello de un *sentido* pulsional que registra las señales bioenergéticas en inscripciones que ya son intrapsíquicas, inaprehensibles pero duraderas. (Por ejemplo en las afecciones narcisísticas y en las psicosis.)

Por supuesto, este recorrido de la significancia, propia de la palabra analítica, es también aplicable a cualquier discurso, si bien es cierto que la transferencia analítica la actualiza de modo más acentuado y observable. Esta concepción estratificada de la significancia permite comprender cómo la palabra lógica, apuntalada por representaciones infralingüísticas, puede alcanzar el registro físico. Pro-

pone un modelo de lo humano eficaz, en el cual el lenguaje no está separado del cuerpo; sino por el contrario, donde el "Verbo" siempre puede afectarlo, para bien o para mal.

A partir de esta trama significante —que comprende desde las precondiciones del lenguaje (semiótica de los afectos) hasta las representaciones propias del lenguaje, y por derivación, las representaciones ideológicas (simbólicas)— el analista trata de interpretar los discursos esenciales que le traen los pacientes: *los síntomas* y *los fantasmas*.

El dolor de cabeza, la parálisis, la hemorragia, pueden ser el retorno en los órganos de algo reprimido no simbolizado. Entonces, la represión de la palabra de odio o de amor, de una sutileza emocional para la cual no se encuentra una adecuada expresión verbal, reactiva descargas energéticas que a partir de ese momento no aparecerán ya en ninguna inscripción ni representación psíquica, sino que atacan los órganos, trastornándolos. Los signos mudos se transforman en *síntomas*. Además, los pacientes se quejan de los *fantasmas*: realización figurada de los deseos en abrumadores escenarios imaginarios, agotadores por su efecto de excitación, aplastantes por su catastrofismo lúgubre. El analista no ve en los síntomas y los fantasmas aberrantes errores, sino verdades del sujeto que los refiere, aun cuando estas verdades se presenten a la razón como ilusiones. Por lo tanto, los toma en

mente, al hacerlos revivir en la cura los desarma. No por ello desaparecen, a lo sumo adoptan una nueva configuración que se espera sea más benéfica para el sujeto y su medio.

Etimológicamente, el análisis es una disolución: *ana*, de abajo hacia arriba, a través; presente; aoristo, elüsa F. *lüsō*, destruir, desatar, disolver, pagar; lat. *luō*, pagar expiar; *solvo*, desatar, de *se-luō*; verbo skr. *lu-na-ti*, partir, dividir, aniquilar; got. *fra-liusan*, perder; lat. *luxus*, luxado; etcétera.

El análisis hace *pagar* —en el sentido estricto del término— *el precio* que el sujeto quiere establecer para descubrir que sus quejas, los síntomas, los fantasmas, son discursos de amor hacia un otro imposible: siempre insatisfactorio, huidizo, incapaz de colmar ni las demandas ni los deseos. Y no obstante, el sujeto, al manifestar las demandas y los deseos que lo atraviesan, dirigiéndolos a su analista, posibilita su acceso a la eficacia de la palabra y, al mismo tiempo, introduce esa palabra en todas las marcas consideradas innombrables de la significancia. Accede así a sus síntomas y organiza o borra sus fantasmas con mayor o menor habilidad.

La adhesión inicial (intermitente a lo largo de todo el análisis, pero siempre intensa) que lo llevaba, a través de la persona del analista, a un polo de potencia y de saber —fusión narcisística, idealización indispensable dada la debilidad de animal pre-

maturo y separado—, se ve debilitada al final del recorrido ante la constatación de que el otro es esquivo, que nunca lo podrá poseer ni siquiera alcanzar tal como sus deseos lo imaginaron, idealmente satisfactorio. Más aún, este descubrimiento le revela que, en definitiva, él es él mismo, hasta lo más profundo de sus demandas y deseos, inseguro, descentrado, dividido. Esto, lejos de eliminar su capacidad de adhesión o de confianza, las hace —literalmente, y sólo así— *representables*.

Es decir que la experiencia de la cura analítica nos descubre una subjetividad paradójica. Admitamos que es legítimo hablar de *Sujeto* cuando el lenguaje reúne una identidad en instancia de enunciación y, al mismo tiempo, le confiere un interlocutor y un referente. El vasto dominio del inconsciente freudiano, con sus representaciones de cosas y las inscripciones semióticas de los afectos, sigue siendo tributario del lenguaje, y se actualiza tan sólo en la relación de deseo, de palabra para el otro. Ahora bien, la "otra escena" del inconsciente freudiano expresa ya la esencial heterogeneidad del ser humano. No obstante, en el extremo límite de las inscripciones psíquicas, antes aun que las representaciones de palabras o de cosas, encontramos las *marcas* últimas de los procesos bioquímicos que tienen lugar en un sujeto en interacción con un otro, y que en consecuencia ya son presignos, precondiciones o sustratos del deseo y de la comunicación.

En tanto seres parlantes, desde siempre potencialmente parlantes, estamos, también desde siempre, clivados, separados de la naturaleza. Y este desdoblamiento deja en nosotros la huella de procesos semióticos que son previos al lenguaje o que lo trascienden, y que son nuestra única vía de acceso a la memoria de la especie o a los mapas neuronales bioenergéticos. Dichos procesos semióticos (inscripciones arcaicas de los lazos entre nuestras zonas erógenas y las del otro, en tanto huellas sonoras, visuales, táctiles, olfativas, rítmicas) constituyen en la diacronía un *presujeto* (el "infans"). En la sincronía figuran la angustia catastrófica (la "pasión") de la psicosis melancólica. Con su insistencia, surcan nuestras lucideces —frágiles después de todo— poblándonos de olvidos, de vértigos, de fantasmas* *(fantômes)*.

Sin lugar a dudas, somos sujetos permanentes de una palabra que nos sujeta. Pero sujetos *en proceso*, perdiendo a cada instante nuestra identidad, desestabilizados por las fluctuaciones de esa misma relación con el otro que presenta sin embargo cierta homeostasis que nos mantiene unificados. El

* Para discriminar entre *fantasme* (expresión lacaniana para fantasía inconsciente), y *fantôme* (literalmente: fantasma), traducidos ambos por "fantasma", se agregará en el segundo caso la expresión original entre paréntesis. Así: *fantasme*: fantasma; y *fantôme*: fantasma (*fantôme*). [T.]

analista, al postular este *eclipse* de la subjetividad en los comienzos de la vida, al reconocer un *hiato* en la subjetividad en los momentos intensos de las pasiones, lejos de "biologizar la esencia del hombre" como temía Heidegger, deposita una confianza exorbitante en el poder del vínculo transferencial y de la palabra interpretativa, sabiendo por experiencia que a través de ellos es posible —una vez reconocidos, y por lo tanto nombrados, tanto el eclipse como el hiato en el sujeto— restablecer su unidad provisoria. Para recomenzar el proceso viviente de nuestras pasiones.

El fin del análisis señala la disolución de algunos fantasmas, así como también la del analista, cuya omnipotencia desaparece. La depresión de fin de análisis, antes de que resurjan —cuando se trata de un análisis exitoso— las ilusiones provisorias, lúdicas, marca con claridad esa etapa. El fantasma se inscribe entonces en la vida psíquica, pero deja de ser fuente de quejas o dogmas. Aparece como resorte de un artificio: el arte de vivir.

2

La ilusión indisoluble

Precisamente, Freud considera la religión como una ilusión. Pero como una ilusión gloriosa, ya que la entendía en el sentido del error de Cristóbal Colón o de los alquimistas.[1] Al igual que esas experiencias precientíficas —que sin embargo darán origen a la geografía moderna y a la química—, la religión sería una construcción carente de realidad, pero que expresa con exactitud la realidad del deseo de los sujetos que la profesan. De esta manera, descubre regularidades psíquicas que, mediante un cambio de nombre —cambio que no obstante es fundamental— satisfacen la realidad establecida por el conocimiento científico. Pero Freud no deja de ocultar una inquietud al respecto: ¿no sería dicha "realidad científica" a su vez una "ilusión"? Res-

[1] Freud, Sigmund: *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Biblioteca Nueva (1927).

ponde a esta pregunta con un no rotundo, aunque al mismo tiempo concluye a partir de su escucha de los deseos humanos que la ilusión cuenta con un futuro asegurado.

Freud, al notar la dificultad que experimentan los hombres para soportar el derrumbamiento de sus fantasmas y el fracaso de su deseo sin sustituirlos por nuevas ilusiones, cuya falta de realidad y de racionalidad no perciben, intentó precisar el beneficio secundario que proporciona dicha ilusión. En *Una experiencia religiosa*,[2] Freud cita una carta que le envió un médico norteamericano (este corresponsal se autodenomina un *"brother physician"*) en la cual critica el ateísmo del psicoanalista y le confía el relato de su propia conversión. El médico —en un primer momento ateo— queda impresionado por el dulce rostro de una anciana que había sido llevada a la mesa del quirófano (*"this sweet faced woman"*). Se rebela contra la injusticia divina que condenó a un ser tan perfecto al sufrimiento y a la muerte, reacción bastante sorprendente en un adulto, médico por añadidura, que con toda seguridad hubo de presenciar injusticias mucho más graves. Luego, bruscamente, sin explicación ni me-

[2] Freud, Sigmund: *Una experiencia religiosa*, Madrid, Biblioteca Nueva (1928), pág. 3002.

diación, el *"brother physician"* recibe una revelación y se adhiere a la verdad de las Escrituras.

La interpretación de Freud es la siguiente: el rostro de la anciana suscita el recuerdo de su amada madre; el sentimiento edípico comprende entonces, en un primer momento, el rechazo de la figura paterna, la que es fácilmente asociable con la arbitrariedad divina; luego, esta pulsión "sucumbe a una poderosa corriente contraria. Durante el conflicto, no es mantenido el nivel de desplazamiento, no se aduce argumento alguno para la justificación de la idea de Dios, ni se dice tampoco con qué signos inequívocos hubo de mostrar Dios su existencia al sujeto, desvaneciendo sus dudas. El conflicto parece haberse desarrollado en la forma de una psicosis alucinatoria: voces internas que se hacen perceptibles para desaconsejar la rebelión contra Dios..." Este desplazamiento del conflicto edípico al nivel de una adhesión religiosa al Todopoderoso puede producirse porque el discurso religioso ha elaborado de modo sabio y sutil un relato que acoge la alucinación y la justifica, la hace verosímil gratificando al hijo, más allá del sufrimiento, por la gloria que le confiere la fusión con el padre.

La alucinación no siempre encuentra el código religioso para así atenuarse en fantasma socialmente admitido. Y no obstante, aun el paroxismo de la alucinación puede ser una solución de compromiso provisoria. Puesto que es un fardo menos aplastan-

te que el sufrimiento del deseo ardiente o de la frustración abandónica, puede ayudar al sujeto a reconstituirse una cierta coherencia, por excéntrica o aberrante que sea. Y esta identidad imaginaria lo sostiene y, temporariamente, lo ayuda a vivir.

Pablo viene a consultarme luego de una primera tentativa de análisis, interrumpida a poco de comenzar, consecutiva a una internación en el hospital de Santa Ana "a causa de delirio", dice. De apariencia taciturna, discurso claro e inteligente, capaz de reconstruir su historia bajo la forma de un relato pleno de ingenio y encanto, y de utilizar con eficacia los efectos del silencio y de la seducción. Me impresiona la fuerza de su retórica y la discreta solidez de su presencia que no dejan adivinar con facilidad la parte oculta de su personalidad: conflictuada, frágil, el borde de la confusión. Pablo, llevado tal vez por mi interés constante y sincero por el *sentido* de su narración (interés que no le oculto), abandona sus aires de actor genial y me confía, desde la primera entrevista, el drama "poco común y poco comunicable" —dice— de su vida.

Es el menor en una familia de tres hijos, tiene una hermana mayor y un hermano, nace él cuando en realidad su madre esperaba una hija: él debía llamarse Paulina. Sobreviene la tragedia cuando Pablo tiene cuatro años (si bien más tarde aparecerá que

tras ella se oculta una primera infancia muy difícil, de inteligencia precoz, nutrida de amenazas, de fugas, de fantasmas [*fantômes*]...). Su padre, alto funcionario de la administración pública francesa de ultramar, es salvajemente torturado y asesinado en presencia de su familia. Este suceso, puede, por sí solo, destrozar una vida. Pero se agrega otro, al que potencia y dramatiza. Aproximadamente un año antes de esta tragedia, Pablo sorprende a su madre con un amante. Una madre adorada por este pequeño benjamín que evoca una relación casi identificatoria con ella (¿acaso no debía él ser una niñita? Además, todo el mundo decía que era el retrato de su madre), y casi canibalística, ávido del pecho, del cuerpo materno. Trastornada por haber sido descubierta, la madre hace una violenta escena al pequeño: "Si hablas, no te querré más". Así, se comete el primer asesinato explícito del padre por la complicidad entre madre e hijo, corolario de la amenaza de retiro del amor maternal si Pablo elegía una alianza simbólica con su padre, y de la prohibición de hablar.

El conflicto debe ser enterrado; de ahí en más, Pablo queda prisionero de su madre que traicionó al padre pero también al hijo, y de la culpabilidad de ambos: él de su Edipo que se mantiene impronunciable, ella de su adulterio que debe permanecer secreto. Pablo se encierra en la soledad y se evade durante días enteros, que pasa entre la male-

za para... torturar serpientes. Cuando asesinan al padre, su culpabilidad alcanza el punto culminante. ¿Acaso no era ya cómplice de la humillación paterna? Más aún, puesto que el humillado era también él mismo, se ve torturado y matado en el lugar y la situación de su padre. Desde ese momento, el hijo se convierte en un muerto en vida.

Poco tiempo después, durante sus paseos solitarios, Pablo oye voces: "Dibujarás, serás un pintor genial." Voces que lo exaltan y lo enloquecen, que no revela a persona alguna, que dice haber olvidado durante un tiempo; y que habrían reaparecido alrededor de los diez o doce años, para ya no abandonarlo más. De esta manera, la prohibición tan pesada que su madre había formulado: "No hablarás" es levantada por una alucinación "Dibujarás". Mamá estará así contenta (Pablo no hablará), pero papá tendrá también su testigo fiel (Pablo dibujará las escenas de la infancia feliz, o bien la escena de la masacre).

Pablo sobresale en dibujo en la escuela, y más tarde se orienta con buenos resultados al "dibujo técnico". Durante el período de latencia, y dentro del código obsesivo del aprendizaje, la alucinación encuentra apoyos para metabolizarse sin riesgos en actividad intelectual superyoica. No obstante, en la pubertad y a lo largo de una adolescencia prolongada, los deseos y las violencias se despiertan. Las voces "Dibujarás", también. Pero en esta ocasión

el dibujo y la pintura desembocan en el delirio. En cuanto se zambulle en la pintura, Pablo pierde el control y se desliza en frases incoherentes. Al no tener palabra alguna compartida con un otro y estar siempre encerrado en sus deseos y sus odios, los signos cromáticos dejan de ayudarle a contener la angustia de sus ganas incestuosas, de sus aspiraciones asesinas, de sus incertidumbres narcisísticas (¿soy niña o varón?). Entonces, el delirio se impone como una tentativa de organizar —como en la composición de un cuadro— un fragmento de discurso que tiene *sentido* para el sujeto, ya que expresa sus pulsiones y sus defensas, pero que no tiene *significación* para ningún otro, rechazado de modo obstinado y para siempre. Lo que explica la internación psiquiátrica, los neurolépticos, etcétera.

La transferencia —que se mostró posible— condujo a Pablo, por primera vez, a hablar de sus voces, de su "origen" infantil, de su reaparición y de su insistencia. "Usted comprende, no se puede hablar de todo eso, primero porque a nadie le interesa, y luego porque parece loco." Después de esta confesión, y de los relatos que le siguieron, Pablo me dijo que las voces se callaron. ¿Quiere decir esto que habíamos eliminado la ilusión? Es seguro que no. No obstante, en la transferencia, la ilusión consistía en desplazar sobre mí la violencia de sus amores y de su odio. Pablo ya no dibuja, *me habla* —para odiarme o para amarme—, olvidando a veces que

soy tan sólo yo misma y reviviendo conmigo las relaciones con sus padres reprimidas en aquel tiempo. Pero aún no se siente reconciliado, me dice: "Con sus interpretaciones, usted desmonta una parte mía, me hace desplazar todo hacia la inteligencia o alguna cosa por el estilo, pero tengo otras partes; está además mi parte central, negra, un bloque, granito que pesa y permanece bloqueado, y esos dos aspectos no se tocan..." Le digo que es cierto, pero que "al bloque de granito que no se deja tocar" (pienso —sin decírselo— en la escena traumática del cuerpo materno tocado por un desconocido, y en la otra, horrible, del cuerpo despedazado de su padre), yo lo *veo* y lo *oigo*: quizá sea un bloque de odio mudo que intenta hablar, o bien un bloque de amor traicionado.

Las sesiones son agitadas: algunas veces superintelectuales, con discusiones estéticas o metafísicas, otras tormentosos psicodramas en los que el "bloque de granito" envía retoños de afectos: miradas fulminantes, gritos, acusaciones que me toman por una fuerza extraterrestre, maléfica, con vista de láser "que te clava al suelo y te transforma en sonámbulo". De a poco y con un grado mayor o menor de dificultad, la palabra va reemplazando al terror y al deseo congelados, y aun antes en su historia, a la herida de no haber sido deseado así como era, de haber sido un hijo que nació muerto, una Paulina muerta, y no un Pablo vivo. Sin ser del

todo consciente de ello, debo haber opuesto, a la pasión mortífera de la madre, un investimiento de la palabra, de la persona y de la vida de Pablo, apasionadamente vivo. Pienso en la madre de Pablo: si toda mujer encinta alimenta fantasmas de muerte para su bebé, ¿no se podría decir que algunas mujeres son asesinas simbólicas de su progenie para salvaguardar su propia identidad narcisística? Para estas madres, habrá que inventar un nuevo complejo: el "complejo de Lady Macbeth".

De esta manera, construimos entre nosotros un mundo que, para el observador neutro que también soy, es por entero irreal e ilusorio, hecho de falsas apariencias, de juegos y de máscaras. En cierto sentido, somos actores que, al comienzo de cada sesión, entran a sus "empleos" para un "partido". Este dispositivo imaginario, sin embargo, acoge de inmediato la violencia real de una memoria —la de Pablo— que llegó a ser mortal y mortífera a fuerza de estar congelada. Una memoria que quisieron asesinar, que pudo sobrevivir bajo las huellas desplazadas y condensadas del dibujo y la pintura, y que por medio de la dramaturgia analítica de la palabra reencuentra una vida. En un momento dado de la cura, Pablo me trajo sus dibujos que al principio no quería mostrar de modo alguno: "Es dinamita". Acepté que me los mostrara y que tratara de desplegar el relato que ocultaban, reconstituyendo el

lugar —invisible en el cuadro- que en ellos ocupaba, su furia y, rara vez, su felicidad.

Por lo tanto, insisto en que la función del analista es la de despertar lo imaginario y de posibilitar la existencia del mundo de las ilusiones. ¿*La* función o *una* de las funciones? Es indiscutible que el abordaje de las psicosis mediante la escucha analítica —más frecuente en la actualidad que en la época de Freud— exige la resurgencia imaginaria en el primer plano de la cura, y amplifica el papel de la inserción imaginaria en la cura. Pero si se lo analiza mejor, se aprecia que toda la economía de la palabra analítica depende, en esencia, de esa hazaña imaginaria que es la anamnesis interna en la asociación libre. El discurso analítico resulta de la trama imaginaria, el del analizando en primer lugar, pero también el del analista, en tanto sigue al paciente con su escucha para desplazarlo por medio de la interpretación. Trabaja con la ilusión, la apariencia, el como si, el "verdadero aquí y ahora", para expresar verdades que llegan a ser absolutas tan sólo porque encuentran primero su sentido exacto en lo provisorio de la construcción imaginaria. Si se insiste únicamente en la *sustancia verbal* de la transferencia, sin destacar el hecho de que se trata de un discurso jugado, incluso mistificado en el comienzo, se obvia el carácter imaginario de la cura.

Ahora bien, si el discurso analítico como discurso imaginario puede desplegar sus tres registros (representaciones de palabras, representaciones de cosas, inscripciones semióticas de afectos) y adquirir la eficacia corporal, el impacto real buscado, es precisamente porque no está estabilizado en forma definitiva por el juicio y el razonamiento verificable y verídico.

El psicoanálisis, por haber olvidado este aspecto fundamental de la economía analítica, en un intento de valorizar la verdad de sus interpretaciones, reivindicó títulos de nobleza científica. Sin embargo, la unicidad e incluso la cientificidad indispensable de una interpretación ("este fantasma es sólo una identificación proyectiva", "aquel síntoma es sólo una identificación histérica") es una evaluación que está basada en criterios lógicamente verificables, pero que operan sobre un objeto que es en el fondo imaginario: el discurso amoroso del analizando y la construcción (más o menos identificatoria o proyectiva) que el analista hace a partir de éste. Insistir en esta trama nutre la "verdad" analítica, la acerca tanto al discurso de la fe como al de la *ficción narrativa*, que expresa en ambos campos —el del análisis y el de la religión— un sujeto desestabilizado en permanente búsqueda de estabilización.

No reduzco con esto las aspiraciones científicas del análisis. Por la pertinencia de su dispositivo

(el discurso transferencial que actualiza la economía profunda de la enunciación), por el rigor de sus modelos puestos a prueba en la clínica analítica en todo instante, pero también, cada vez más, confrontados con la neurobiología, el psicoanálisis es un nuevo tipo de discurso científico. El psicoanálisis es nuevo porque no pone entre paréntesis al sujeto del saber, no lo neutraliza. Muy por el contrario, el sujeto del saber construye el objeto de las interpretaciones psicoanalíticas a partir de su implicación en la escucha. De ahí en más —y se trata de una innovación radical—, el análisis propone un modelo y una modificación, una verdad y una terapéutica del psiquismo que sigue las reglas clásicas de la epistemología científica. El tema "Psicoanálisis y fe" no exige un tratamiento más profundo de esta cuestión esencial de la cientifícidad psicoanalítica. Sin embargo, cabe insistir en el hecho de que para comprender mejor en qué reside la diferencia de la cientificidad analítica, se debe subrayar la importancia que reviste la emergencia imaginaria de su objeto.

En suma, el efecto de verdad científica —única y verificable— de una interpretación sobre el sujeto, depende tanto del rigor del modelo teórico subyacente, como de la construcción de un vínculo o de una palabra, cuya "realidad histórica" importa poco, ya que lo único que importa es el sentido, en un principio imaginario y por consiguiente, real y simbólico, que se establece entre ambos, analizan-

do y analista. Poco importa que el paciente haya vivido lo que relata, si de su ilusión, de su mentira o de su delirio, el analista puede captar el impacto (para él) y la lógica (compartida por todos) de sus síntomas y sus fantasmas.

Pablo no sale de sus sesiones con su espíritu neutro y tranquilo como consecuencia de haber saturado sus fantasmas durante las mismas. De nuestra confrontación verbal se deduce, por el contrario, que su discurso fantasmático —relatos y memoria— quizás ahora se manifiesta más variado y sutil. En este sentido, el análisis, al igual que la ilusión, parece interminable.

Me parece que en la actualidad la posición del analista, a diferencia de la de Freud, y con un racionalismo menos meticuloso —¿acaso con menor culpa respecto del racionalismo, o inclusive con menor optimismo en cuanto al poder benéfico de la razón?—, consistiría en restituir todo su valor terapéutico y epistemológico a la ilusión.

¿Quiere decir a la fe?

No exactamente.

3

Creencia – crédito

Como Uds. saben, gran parte de la historia de la patrística está constituida por discusiones en torno a la definición de la fe; interrogaciones respecto de la certeza racional y de la gracia, así como de la relación entre las tres Personas (el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo). Las herejías y los dogmas se originan en esta discusión, que aquí no se llevará a cabo. Para mayor simplicidad, tomaremos el Credo, base de la fe católica, piedra angular de la Iglesia. Pero antes de leer ese texto, intentaremos hacer una fenomenología inmediata, ingenua, de la fe.

No soy creyente, y aunque provengo de una familia de creyentes que trataron de transmitirme su fe, tal vez sin demasiado fervor, recuerdo que no les opuse una incredulidad edípica como signo de rechazo a los valores familiares. Durante la adolescencia —período en el cual los personajes de Dostoievski comenzaban a impresionarme por la violencia de su misticismo trágico— intenté acceder a

esa fe que mi educación escolar laica más que combatir, ironizaba o sencillamente ignoraba, ante el icono de la Virgen que se destacaba sobre la cabecera de mi cama. Trataba de transportarme al lugar enigmático de ese más allá pleno de dulce sufrimiento y de misteriosa gracia que me revelaba la iconografía bizantina. Como el clic no se producía, pensé que la fe debía advenir luego de duras penas, que me faltaban, y que era tal vez dicha falta la que me cerraba el paso hacia la creencia. Entonces, imaginaba la muerte, mi muerte. Pero también ahí, la vitalidad, por no decir la excitabilidad, del cuerpo adolescente se interponía entre la imagen lúgubre de la muerte y la realidad cotidiana, antes aún de que la fantasía erótica se impusiera sobre la representación macabra.

Más tarde, durante la lectura de célebres experiencias místicas, me pareció que quizá simplificando a ultranza se podría describir la fe como un movimiento de identificación —que hay que denominar primario— con una instancia amante y protectora. El hombre occidental, más allá de la percepción de una separación irremediable, reestablece una continuidad o una fusión con el Otro, ya no sustancial y maternal, sino simbólico y paternal, con medios más bien "semióticos" que "simbólicos". San Agustín llega a comparar la fe del cristiano en su Dios con la relación del bebé con el pecho de su madre. "Esa dependencia total, participación

íntima de todo aquello, bueno o malo, que proviene de esta única fuente de vida."[1] Fusión con un pecho portador, nutricio, amante y protector, es cierto, pero que de allí en más sería traspuesto del cuerpo materno a una instancia invisible, más allá. En ese momento se opera un desgarramiento considerable respecto de la dependencia infantil precoz, a la vez que se produce una solución de compromiso en la que los beneficios imaginarios se desplazan al orden de los signos. Esta dinámica, por inteligible o razonable que sea (y la teología descuella en su descripción), en esencia, parece estar apuntalada por procesos psíquicos que están por debajo o trascienden el lenguaje, obedecen a la lógica de los procesos primarios y gratifican al individuo en su núcleo narcisístico. Freud, en el comienzo de la experiencia psíquica, veía una identificación primaria consistente en la "transferencia directa e inmediata" del yo en formación al "padre de la prehistoria individual", quien poseería las características sexuales de ambos padres, y sería un conglomerado de sus funciones.[2]

Tal vez sea esta "transferencia directa e inmediata" a una forma, un esquema, una instancia

[1] San Agustín: *Confesiones*, IV, I (1).

[2] Freud, Sigmund: *El yo y el ello*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1923.

(más que a una persona), cuya permanencia garantiza la estabilización primera del sujeto, y cuya oblatividad a un tiempo recibe y resiste la agitación pulsional fragmentante y agresiva, lo que el cristianismo celebra en el Amor divino. “Dios fue el primero en amarlos”, “Dios es Amor”, son postulados que garantizan al creyente una permanencia de generosidad y de gracia. Se le hizo un don de amor que no tendrá que merecer desde un principio, aun cuando, como es obvio, dicha cuestión se planteará más tarde con una exigencia de ascesis y de perfeccionamiento. Como aclaré, es una fusión más bien “semiótica” que “simbólica”, que repara nuestros malestares de Narcisos heridos, que no logran disimularse en las conquistas o los fracasos de nuestros deseos o nuestros odios. Así apaciguada la dimensión narcisística, también nuestros deseos pueden encontrar su representación en los relatos que recogen la experiencia de la fe: en el nacimiento virginal, sueño secreto de toda infancia; o bien en el tormento de la carne en el Gólgota, que hace revivir en forma gloriosa la melancolía esencial del hombre que aspira a reunirse con el cuerpo y el nombre de un padre del que está separado de modo irremediable.

Sin duda, para que la fe sea posible, es preciso que este salto “semiótico” hacia el Otro, esta identificación primaria con los polos parentales arcaicos tan cercanos al continente materno, no esté recu-

bierto por la represión, ni desplazado en la construcción de un saber que, al conocer su mecanismo, lo haría desaparecer. La represión puede ser atea, el ateísmo es represor, mientras que la experiencia analítica puede a su vez conducir a un abandono de la fe con conocimiento de causa. La consiguiente pérdida de un determinado goce aporta no obstante al sujeto comprometido en esta elección el goce de un otro saber que, en efecto, no es positivo sino estrictamente privado, azaroso, minado de no saber, y está referido a los movimientos más básicos del psiquismo.

Es probable que mi rechazo adolescente de la fe tuviera más de represión o de un autoerotismo desculpabilizado que de una renuncia analítica. La prueba del análisis, en cambio, por lo menos hace admitir una alteridad de la cual yo (yo – analizando, yo – analista) soy sujeto: “Existe el Otro”, decía Lacan con razón. Más aún, el abordaje de la psicosis permite comprender al analista optimista que el sentido ya está siempre ahí, el sujeto también, y que depende tan sólo de su escucha y de su interpretación su puesta en evidencia. Entonces, se infiltra en la ideología psicoanalítica un cierto fideísmo, cuando no se trata de formas degradadas del espiritualismo. No obstante, la vigilancia de la escucha y el seguimiento riguroso de la lógica interpretativa, garantizan —o al menos eso espero— la visión de una humanidad separada (biológica y parlante,

inconsciente y consciente) y que sólo es sujeto (fallido, con eclipses) del lenguaje enunciado por ese otro que es, para cada miembro del grupo, el objeto de sus apetencias y de sus odios. *Otro* del lenguaje, alteridad del destinatario, no más allá sino aquí y ahora, el analista les presta su escucha y su palabra. Para actualizarlos, reconstituirlos, hacerlos menos *infernales* (Sartre decía: "El infierno son los otros"), no necesariamente trasponibles en existencia trascendental sino indefinidamente posibles en este mundo...

4

Credo

“Creo en Dios, Padre todopoderoso...”

Credo. Una de las palabras más cargadas y enigmáticas del léxico europeo. Ernout y Meillet suponen en el origen un *étimon kred – dh* (próximo al védico *śrad – dhati*, “él cree”) pero su pasaje a la forma latina *crēd–* no queda claro; al igual que *dhē*, “plantear” que da varias formas latinas en *– dō* (*condō*, “ubicar juntos”, *abdō*, “ubicar lejos de”, *sacer dōs*, *sakrodhō – ts*, “sacerdote”). El compuesto *kred—dh—* es formalmente imposible en indoeuropeo, en el cual *kret–* y *dhē* eran independientes. El que plantea los verdaderos problemas es *kret–*.

El primero en interpretar *credo*, *sraddhati*, *kred—dh—* como “poner el corazón en alguna cosa” fue Darmesteter. Ernout y Meillet consideran que esta “relación (con el corazón) está establecida sin fundamento”, y Benveniste apunta eso mismo al observar que para el indoeuropeo el “corazón” es tan metáfora de la vida o del espíritu como el “pul-

món" o el "riñon".[1] En cuanto a Mayrhofer, considera que dicha aproximación está justificada: según él *k'red* resulta en composición de *k'erd—*, mientras Ernout y Meilet suponen un radical altérnate *k'erd— / kŕ$_0$d*. Dumézil, que había criticado la interpretación de Darmesteter, luego se rectificó al respecto. De acuerdo al diccionario de Monier Williams, el correspondiente védico *śrat—*, que aparece sólo en los compuestos *śrad – dhā –*, "creer" y *śrat—kar—* "constituirse como garante de, asegurar", es considerado en la etimología tradicional india como un sinónimo de *satya—*, "verdad". Asimila *śrat—* con el latín *cor*, *cordis*, y el griego *kardia*.

En lo que sigue, tomaremos en cuenta las observaciones de Benveniste. Revisando las distintas interpretaciones etimológicas, constata la convergencia, desde el origen, de un sentido *religioso* y de un sentido *económico encrēdo / śrad—dhā*: se trataría de un "acto de confianza que implica restitución", de "confiar algo con la certidumbre de recuperarlo", religiosa y económicamente. De esta manera, la correspondencia entre la *creencia* y el *crédito*, demuestra ser "una de las correspondencias más antiguas del vocabulario indoeuropeo". Por lo tanto, el hombre védico deposita su *deseo*, su

[1] Benveniste, E.: *Vocabulaire des institutions indo–eu-*
r

"prenda", su "fuerza mágica" (más bien que su corazón) en los dioses. Confía en los dioses y da por descontada su recompensa: *Indra* es dios de la ayuda, *Sraddhā* es dios de la ofrenda. Ya fue observado que la religión védica podría resumirse con los tres términos: *fe*, *don*, *alegría de ofrecer*. Dios, habiendo recibido el *śrārd*, lo devuelve al fiel bajo la forma de su protección, la confianza en un dios descuenta su reciprocidad, la "fe" implica la certidumbre de la remuneración. Es fácil comprender la laicización de la noción en crédito financiero. En cuanto al corazón, el cristianismo lo glorificará como asiento de la fe. San Agustín es uno de los primeros en dar cuenta de ello en sus escritos, por ejemplo cuando invita a "leer las Santas Escrituras con los ojos del corazón puestos en el propio corazón".[2]

Una experiencia mística diversificada y única por la sutileza de los movimientos psíquicos acompañará a dos mil años de cristianismo, y en algunos de sus momentos culminantes llega a rechazar no sólo el crédito–recompensa, sino también el acto mismo de la plegaria, percibida como una demanda egotista. No obstante, la fe cristiana no parece derogar —en sus lineamientos fundamentales y en su

[2] San Agustín: *De Doctrina Cristiana*, IV, v (7).

institución eclesiástica— el modelo indoeuropeo de la creencia.

¿Darían cuenta las lenguas indoeuropeas de un tipo de cultura en la cual el individuo experimentaría, en forma dramática, su condición de ser *separado* del cosmos y del otro? La espera de recompensas y la ofrenda —puente que salva el hiato— compensarían esta tácita separación así como la carga que supone. De todas maneras, la inmersión de lo humano en el ritmo cósmico domina esta separación subyacente a la fe en el universo indoeuropeo.

En realidad, es al Dios de la Biblia a quien corresponde instaurar la separación en el comienzo de la creación. Un corte que, sin embargo y al mismo tiempo, es la marca de Su presencia: "Iahvé separó el Cielo y la Tierra..." *Bereshit*. El cristianismo encuentra su fuente y su sentido en el judaísmo, al que hoy parece reabrirse luego de haberse separado de él. Pero desde el punto de vista psicológico, es a la Pasión de Cristo, a la "locura de la cruz" como la denominan San Pablo y Pascal, a quien incumbe manifestar esta oscura superación que es quizá la condición paradójica de la fe: "¿Padre, padre, por qué me abandonaste?"

Si puedo franquear psíquicamente este intervalo que, por otra parte, es la condición de mi ser, y encontrar el goce en una completud (reunión con el padre, que es un reemplazo simbólico de la ma-

dre) y una perennidad (resurrección) imaginarias, es porque estoy separado, abandonado, solo frente al otro. Para el creyente cristiano, la completud de la fe es una completud real, y el Cristo al cual se lo invita a asimilarse expía en su ser de hombre el pecado de todos los humanos, antes de obtener la gloria de la resurrección. ¿Y sin embargo no se constatan los efectos reales de las identificaciones imaginarias en el cuerpo y las vidas de los pacientes no creyentes?

De todas formas, tal vez semejante configuración de la fe no sea universal. Así, las nociones de *don del corazón* y de *recompensa* no parecen dominar la creencia china, sino que fueron introducidas a ella por el budismo. En chino clásico (por ejemplo —entre otros— en *El Libro de las mutaciones*, compilación de las antiguas creencias chinas) "creer" y "ser digno de fe" se dicen *xin*, 信 , y su ideograma está compuesto por los dos signos de el *hombre* y de la *palabra*. ¿"Creer" sería "dejar actuar a la palabra"? *Xin* es, para Confucio, una de las virtudes cardinales: el hombre es digno de confianza, se puede confiar en la palabra del hombre. Esta dimensión moral, comunitaria, incluso comerciante de *xin* no debe hacer olvidar que, en esencia, el hombre *xin* es aquel que está en armonía con el *qi* 氣 , "el espíritu" o "la virtud cósmica".

Así, el hombre chino por un lado acuerda en e1 confucianismo un valor primordial a la palabra

verdadera, individual y transindividual o cósmica. Pero "existen bellas palabras vacías" y "el Cielo no dice nada" (Confucio). Lao Tsé fustiga de modo más radical la bella palabra falsa ("La palabra creíble no es bella, la palabra bella no es creíble") y busca su superación en un "más allá de la palabra", *wu yan* 無言. Entonces, permanece esta búsqueda de adecuación con el *qi*, no porque el ser humano se sienta alejado de éste, sino porque está seguro de poder alcanzar una mejor armonía con él, particularmente a través del despliegue de distintas técnicas corporales y significativas a la vez, como la caligrafía o la "gimnasia" *tai chi chuan*. La "fe" contemplativa, en tanto experiencia psíquica, parece aquí ceder el lugar a la posibilidad de un permanente perfeccionamiento psicofísico, sostenido por el sentimiento optimista de pertenecer siempre al *qi*. Si se pudiera acceder a este modo de ser mediante la comprensión, se podría decir que en la tradición china la separación del hombre y de la naturaleza, del hombre y de los otros, no está ni localizada en forma estricta, ni absolutizada. Por un lado, el *qi* depende del vacío, que ejerce su poder en forma de "vacío medio". Pero este "vacío" no es nada: en 氣 *qi* 虛 *xu*, el signo *xu* que significa "vacío" se escribe con la imagen estilizada de un "tigre" sobre una "loma", y evoca el espíritu *yang* pronto a saltar sobre el *yin*.

Por otro lado, en la tríada confuciana

cielo–hombre–*tierra*, la relación es tal que el cielo y la tierra no podrían realizarse sin el hombre. Además, puesto que el equivalente taoísta de esta tríada es *yang*–vacío medio–*yin*, en el conjunto bipolar chino (confucianismo y taoísmo) se hace un paralelo entre el *hombre* y el *vacío medio*.

Para finalizar, la lengua oral dice "creer" por medio de 信服 *xin fu*, donde el elemento *fu* significar "casarse", "abandonarse". Tal vez la evocación de una fusión entre los dos sexos, y en forma más arcaica, de una pertenencia al continente materno, impregne semejante concepción, en donde el hombre se vive solidario del mundo cuya creación recomienza en cada uno de sus actos. A este dispositivo que parece tomar en cuenta las inscripciones psíquicas más próximas a las descargas corporales, bioenergéticas, para cultivarlas, pulirlas y armonizarlas con las construcciones simbólicas más desarrolladas, sólo parece faltarle "la metamorfosis del sufrimiento". Esto mismo me confía un amigo chino erudito. ¿Con pena o irónica superioridad?

Tal vez el descubrimiento freudiano, que se inspira en el individuo sufriente y se le dirige, opere en definitiva y a espaldas del pesimismo del doctor vienés, esta metamorfosis lúdica que hace que al final de la cura consideremos la palabra como cuerpo, el cuerpo como palabra, donde plenitud demuestra es-

tar inscrita de un “vacío” que es tan sólo el vaciamiento —por la palabra— de un exceso de sentido, de violencia o de angustia. La inscripción del “salto del tigre sobre una loma”. El terapeuta, al abordar a sus pacientes a partir de este modelo adquirido en su propio análisis, se capacita para entender estructuras psíquicas desconocidas por la nosografía psiquiátrica. Da un sentido al “vacío” del *borderline*, al tiempo que aprende a sacar partido del vacío en esa presencia agotadora del sujeto para sí mismo que constituye la fuente original de angustia y de dolor moral.

¿El psicoanálisis sería también nuestra “China interior”?

5

Credo in unum Deum

El primer Credo, llamado “Símbolo de los apóstoles”, estuvo en uso en el siglo X en toda la Iglesia occidental. Esta versión, que es la más antigua y concisa, fue elaborada en el año 381 por el concilio de Constantinopla y tiene vigencia en la actualidad. A continuación, se transcribe una traducción dogmática del original griego que difiere de la que está en uso en la liturgia latina actual.

> Creemos en un Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles;
>
> y en un Señor Jesucristo, el Hijo único de Dios, engendrado del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, engendrado, no creado, consustancial al Padre, por quien todo ha sido hecho; quien por nosotros, los hombres, y para nuestra salvación descendió de los cielos, por medio del Espíritu Santo se encarnó en la Virgen María

> y se hizo hombre; fue crucificado por nosotros bajo Poncio Pilatos; sufrió; fue enterrado; resucitó el tercer día, según las Escrituras, ascendió a los cielos; se sienta a la derecha del Padre y volverá en gloria a juzgar a los vivos y a los muertos; su reino no tendrá fin; y en el Espíritu Santo, el Señor, que vivifica; que procede del Padre; que con el Padre y el Hijo es conjuntamente adorado y glorificado; que habló a través de los profetas.
>
> Y en una Iglesia santa, católica y apostólica. Confesamos un bautismo para la remisión de nuestros pecados. Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del siglo por venir. Amén.

Quien habla en este texto define su fe sólo por su objeto. El Dios en el cual deposita su palabra vital —su corazón— es un Dios trinitario. Es ante todo “Padre todopoderoso*’, “creador” del orante, a la vez que de “todas las cosas visibles e invisibles”.

Pero este Dios, como para acercarse más al lugar del hombre que lo invoca, es un “señor Jesucristo, el Hijo único de Dios”. Engendrado por Dios, comparte su esencia, le es “consustancial”, lo que queda especificado por la distinción “engendrado y no creado”, ya que la criatura, en tanto creada, no podría ser idéntica al Creador. Así, este

Hijo con quien se puede identificar con más facilidad el orante, es sin duda "hijo" menor de alguna manera, pero "verdadero Dios de verdadero Dios", "luz de luz". Luego se traza la historia humana del Hijo con algunas afirmaciones cristológicas: nos enteramos de que, en efecto, descendió de los cielos para nuestra salvación, que se hizo hombre encarnándose por intermedio de su nacimiento virginal en una mujer, la Virgen María. Este hombre —al igual que el ser parlante que lo invoca— sufrió: fue crucificado en un momento preciso de la historia real (bajo Poncio Pilatos), fue enterrado, al tercer día (según los textos sagrados) resucitó, para ascender al cielo a un lugar de gloria al lado de su Padre, antes de volver, el día del último Juicio, para juzgar a los vivos y a los muertos, testigo y juez supremo de nuestros comportamientos.

Aquí, se retoma el desarrollo cristológico con las afirmaciones trinitarias. El Espíritu Santo es adorado conjuntamente con el Padre y el Hijo "de quienes procede" (a este respecto se plantea una diferencia capital entre la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente: para la primera el Espíritu Santo no procede del Padre y del Hijo); al igual que las otras dos personas, ya fue hablado a través de los profetas, vivifica y mediatiza (es "por medio del Espíritu Santo" que el Hijo se encarnó en la Virgen María).

Finalmente, el *Credo* termina sin olvidar la

institución que garantiza el ejercicio de la fe y en la que nuestro corazón también debe ser depositado. La Iglesia "católica y apostólica" es el lugar donde se efectuará el ritual de la fe: bautismo, confesión, remisión de los pecados. Así, el creyente está dotado de un soporte —desde el mundo trinitario hasta su "aparato político"— que le permite alcanzar una recompensa que ningún don humano podría igualar: la resurrección de los muertos y la vida eterna en los siglos por venir.

¿En Occidente, quién *cree* en todos esos elementos cuyo conjunto indisoluble constituye un sistema de una coherencia lógica admirable? Si existen creyentes, ¿no son un poco como mi analizando, personajes con múltiples facetas, prontos a alojar ese Credo en una de sus partes, en uno de sus "personajes", mientras los otros —el personaje profesional, el personaje social, el personaje crítico— se aíslan de aquél y lo ignoran? No nos ocuparemos de esta problemática de la fe contemporánea que, no obstante, consideramos fundamental.

Para mí en tanto analista, el Credo contiene fantasmas fundamentales que encuentro a diario en la realidad psíquica de mis pacientes.

¿El padre todopoderoso? Les falta, lo desean o sufren a causa de él. ¿La adhesión del hijo a la sustancia corporal del padre al mismo tiempo que la identificación simbólica con su nombre? Aspiran a ello y este proceso es a la vez una condición nece-

saria para la maduración psíquica del niño, y una fuente de goce por absorción del poder y elevación al máximo de la autoridad. El cristianismo es la religión que mejor desplegó el impacto —simbólico y corporal— de la función paterna sobre el ser humano. La identificación a este tercero separa al niño del cuerpo a cuerpo con su madre, gozoso y destructor, y lo hace sujeto de una dimensión diferente, la de lo simbólico, en donde se despliega —más allá de la frustración y la ausencia— el lenguaje. Más aún, el cristianismo, por haber insistido en esta función paterna, conduce a la formulación preconsciente de los fantasmas fundamentales que jalonan los deseos de los hombres.

De esta manera, la fusión sustancial, corporal, incestuosa del hombre con su padre desenmascara y sublima la homosexualidad. La muerte del Dios – hombre revela al analista que dude de los deseos de muerte dirigidos al Padre, que la representación de la Pasión crística significa una culpabilidad que vuelve como un boomerang sobre el Hijo, quien se entrega a la muerte.

Freud interpreta esta expiación como un reconocimiento del asesinato edípico deseado por todo ser humano. No obstante, en la medida en que la Pasión de Cristo moviliza capas aun más arcaicas del psiquismo, pone de manifiesto una depresión fundamental —herida narcisística u odio invertido— que condiciona el acceso de los seres

humanos al lenguaje. En efecto, se observó que, previo a la aparición del lenguaje, se manifiesta en los niños pequeños la renuncia al paraíso materno y a la satisfacción inmediata de la demanda. Es preciso abandonar a la madre y ser abandonado por ella para ser recogido por el padre y para hablar. Pero si bien es cierto que la palabra se origina en un duelo endémico en la evolución del sujeto, el abandono por el padre —por el "otro" simbólico— desencadena la angustia melancólica y puede llegar al acto suicida. "Lo detesto, pero yo soy él, por lo tanto me entrego a la muerte." Más allá del horror del suicidio, es sabido que lo rodea una aureola gozosa, expresión del goce indecible de reunirse por fin con el objeto abandónico.

Creo que el "escándalo de la cruz", el "lenguaje de la cruz" *(logos tou stavron)* que según San Pablo sería una "locura" *(moria)* (I Cor. I, 18; I Cor. I, 23; Gal. V, 11) y que, en efecto es inconcebible para un dios —en el sentido antiguo del término— se encarna no sólo en el sufrimiento psíquico y físico que irriga la existencia, sino también, y de un modo más profundo aún, en ese hiato esencial que condiciona el acceso al lenguaje, en ese duelo en los comienzos del psiquismo, y del cual el sujeto melancólico —debido al azar de su biología y de su vida familiar— nos brinda el testimonio paroxístico.

Es cierto que el Cristo abandonado, Cristo en los infiernos, es un símbolo de que Dios comparte

la condición del pecador. Pero también ofrece el relato de esta melancolía esencial, más allá dé la cual el ser humano puede, eventualmente, encontrar un otro, que de allí en más es un interlocutor simbólico y no ya un pecho nutricio. También en este punto conquistó el cristianismo la adhesión de las multitudes: se trata de un discurso que presta imágenes a la fractura de una lógica que nos atraviesa de modo secreto y fundamental. ¿Cómo no creer en él?

¿La madre virgen? En efecto, la desean virgen para amarla mejor o para dejarse amar por ella sin rival. La afirmación sin precedentes de la paternidad simbólica que va hasta la homologación del hijo a la sustancia del padre, se pudo operar tan sólo —al parecer— mediante la aligeración de un peso demasiado pesado de cargar para el imaginario y que habría hecho de esa autoridad simbólica un fardo absoluto y aplastante: el peso de la sexualidad procreadora. Al sustraer de la escena primitiva a, un tiempo a la madre y al padre, el imaginario creyente se preserva del fantasma insoportable para cualquier niño de ser el tercero excluido de un placer, y por añadidura de un placer que funda su origen. Por otra parte este evitamiento, enorme por cierto, da al cristianismo una figura materna virginal que el catolicismo y el florilegio barroco en el cual desembocó llevó al extremo.

El fantasma de tener un hijo sin la interven-

ción de hombre alguno apuntala el equilibrio narcisístico de más de una madre, sin que ésta sea necesariamente paranoica. Pero es cierto que la histeria femenina —aureolada muchas veces por la paranoia— se glorifica en forma marcada en el rol poco humilde de la madre virgen “hija de su hijo”, madre de Dios, reina de la Iglesia, y que, como ventaja mayor, es la única de todos los humanos que no muere, mientras que incluso su hijo sufre el calvario: en efecto, ella muere en *Tránsito* (en Oriente) o en *Asunción* (en Occidente), cuerpo y alma, más allá. Semejante visión de la maternidad, como ya se mostró, está plena de elementos con que colmar el imaginario del hombre, y facilita muy en especial la sublimación artística. Leonardo es un claro ejemplo de ello.[1]

Sin embargo, en lo que a las mujeres se refiere, la censura de la sexualidad femenina contribuyó a disminuir a una mitad de la humanidad al trabar su expresión sexual e intelectual. Esta censura (que sólo pudo ser levantada por los progresos de la contracepción) fue no obstante compensada en gran parte por el elogio de la maternidad y por sus beneficios narcisísticos. De modo que, cuando en la actualidad los embarazos llamados artificiales

[1] Freud, Sigmund: *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Madrid, Biblioteca Nueva, (1910).

vienen a consagrar la distinción entre sexualidad y procreación, femineidad y maternidad, la imagen de la madre virgen, en ausencia de un discurso laico sobre la psicología de la maternidad, tiene su eco en las fantasías de la mujeres modernas, en apariencia fuera de toda religiosidad.

Incluso la Trinidad, compendio de tantas sutilezas teológicas, evoca más allá de su contenido y por la lógica misma de su articulación, el deslizamiento de la vida psíquica en el mundo de los tres registros intrincados de lo simbólico, lo imaginario y lo real.

No obstante para el analista, las representaciones sobre las que se apoya el Credo de aquel que reza son fantasmas que revelan deseos o traumatismos fundamentales, pero en modo alguno dogmas. El análisis los radiografía y comienza por singularizarlos: ¿qué sucede con *su* propio padre, todopoderoso o no?; ¿con *usted mismo* en tanto hijo?; ¿con *su* deseo de virginidad o de resurrección?... El análisis, al pasar del macro al microfantasma, pone de manifiesto la sexualidad subyacente que la plegaria aleja, sin censurarla en realidad, en la medida en que la deja traslucir en el discurso de un deseo que se revela al deformar su objeto.

¿Cuál es el lugar y el sentido exacto de esta sexualización del psiquismo por la cual se está en deuda con el psicoanálisis o por la cual se lo acusa?

6

La sexualización

Dentro del ímpetu del amor transferencial el analizando empieza a hablar de sus deseos y, por medio de la interpretación analítica, accede al erotismo que está en la base de sus relaciones con los otros.

En efecto, la experiencia analítica saca a la superficie la libido subyacente a las demandas o a las aspiraciones en apariencia más humildes o más purificadas. La sexualidad previamente reprimida, que comprende también la pulsión de muerte, demuestra ser el modo carnal entre la circulación bioenergética y sus inscripciones neurológicas (el "mapa neuronal" imaginado por los científicos) y las inscripciones y representaciones psíquicas. Es probable que la función del sistema reproductor —ser el vínculo fundamental del ser vivo con la especie— y la hiperexcitabilidad de las zonas erógenas de modo particular en el ser humano, predestinen la función sexual para jugar en el psiquismo el rol central de

transmisor entre el “mapa neuronal” y las representaciones significantes. También es posible que la ciencia descubra una particularidad bioquímica de la excitación sexual y de su transmisión neuronal que contribuya a especificar de modo más exacto el rol de la sexualidad en el mapa psíquico del sujeto. No obstante, teniendo en cuenta el estado actual de la investigación, para la cual dicho rol no está diferenciado desde el punto de vista neuronal, la fisiología sexual y su función clave en la relación con el otro y con la supervivencia de la especie le otorga una preponderancia en la estructura del ser vivo en tanto “sistema abierto”, en el sentido de una estructura capaz de renovarse en la interacción con el ecosistema y con los otros individuos de la especie.

Por añadidura, la capacidad simbólica única del ser humano (ya que el lenguaje humano es el único código de comunicación de “doble articulación” —significante / significado— conocido) prolonga y aumenta a la vez de modo indefinido su particularidad de ser una “estructura abierta”. Cualesquiera hayan sido las relaciones filogenéticas entre las funciones sexuales y la aparición del lenguaje, lo cierto es que su interdependencia se ha afirmado claramente con una pronunciada retroacción del simbolismo sobre lo sexual que, de esta manera, se encuentra sobredeterminado en el sujeto humano. Si bien es cierto que el progreso de la civilización

fue resultado de la sujeción de lo sexual por acción de lo simbólico, los malestares originados por la represión recuerdan la necesidad de disminuir el rigor de este yugo. El primer y "popular" efecto del psicoanálisis fue el cuestionamiento de las desviaciones perversas, tanto religiosas como racionalistas, moralizadoras y superyoicas, de una sexualidad que, de ahí en más, ya no podría ser comprendida mediante la separación entre sexo y lenguaje sino tan sólo por medio de su dialéctica indisoluble. El psicoanálisis trata de encontrar modos de significación adecuados para los registros más oscuros e innombrables de la excitabilidad. Como Freud hacía notar, el arte había ocupado, previo al análisis, este lugar.

La sexualidad, así comprendida como trama indisoluble de excitabilidad y de significancia en la relación de un sistema abierto con otro, de un ser vivo parlante con otro ser vivo parlante, no se resume sin embargo en el erotismo de las novelas rosas o las revistas pornográficas. El análisis va a hablar de una sexualidad infantil, pero de modo aun más paradójico, va a perseguir las huellas de la libido precisamente allí donde el llamado erótico al otro está enmudecido: en el narcisismo. Aparecen manifestaciones rítmicas preverbales o transverbales ya sea de excitaciones orgánicas, de detenciones de funciones esenciales, o de asimbolías como variantes —disimuladas quizá pero no oscuras— de una se-

xualidad que ya es siempre significante y en vías de nominación. Incluso la pulsión de muerte que está en la base del deseo de agredir, de dañar o de dañarse, llegando a la muerte, es una manifestación de la sexualidad. Las únicas situaciones que pueden hacer pensar en una extinción de la libido, en el sentido de deseo significante por un objeto, son aquellas de desinvestimiento profundo de todo vínculo con los otros, incluso de la propia identidad narcisística. Y sin embargo, también estas economías se organizan, llevadas al límite, es cierto, pero siempre a partir de la excitabilidad significante del sujeto parlante.

¿La noción de sexualidad, así ampliada, será acaso un abuso terminológico? No obstante, Freud siempre la ha sostenido, contra Jung, desde el punto de vista epistemológico y ético. Desde el punto de vista epistemológico porque si bien el continente narcisístico preedípico cuyos dramas dominan la sintomatología psicótica (a la inversa de la neurótica, tributaria del Edipo) no está surcado por el deseo erótico por un objeto externo, de todas formas sí lo está por sus precondiciones arcaicas, biológicas o semióticas, modeladas en definitiva por el erotismo de los padres y del medio. Desde el punto de vista ético porque una de las funciones —limitadas, y más adelante volveremos a ello— del análisis es la de conducir al sujeto a que su discurso se acerque al máximo a su excitabilidad, que la domine y

la metabolice. Desde este objetivo, la sexualización del discurso analizante e interpretativo, en el sentido de deseo por el otro (y en consecuencia tanto por el analista como por el analizando en un momento dado de la transferencia), es la prueba central de unificación y de desestabilización del sujeto, una prueba que la cura debe enfrentar si no quiere ser un remiendo esotérico, y, además, es la prueba mínima de su verdad.

Por último, no es necesario repetirlo, el análisis no es un convite a la liberación sexual, ni un enrolamiento en vaya a saber qué normalidad sexual. Al haber descubierto la irreductible diversidad de nuestra sexualidad (en el sentido definido más atrás), responde a los sufrimientos debidos a este modo carnal de nuestro "sistema abierto" que es la sexualidad, entregándonos, al mismo tiempo, la imagen de nuestra perversión intrínseca. Sin duda, se trata de un término demasiado duro para ser aplicado con serenidad al estado general de la sexualidad humana. Y sin embargo es así: somos narcisísticos, incestuosos, masoquistas, sádicos, parricidas, atraídos y repelidos en forma espontánea por los caracteres físicos o morales que difieren de los nuestros, y por lo tanto, espontáneamente agresivos respecto del otro. Pero podemos "relacionarnos", como se dice; por otra parte, no tenemos otra opción. Con frecuencia una palabra de amor es mucho más eficaz, profunda y perdurable que la quicio

o la electroterapia, nuestro único medio para remediar este estado de cosas debido sin duda a nuestro destino biológico, pero también y *al mismo tiempo* a palabras infundadas, agresivas.

7

¿La disolución del analista; ¿quien es inanalizable?

En la transferencia el analista pone en juego la disolución de su propio saber tal como el paciente lo presupone, y tal como él mismo lo introdujo en una determinada cura. Cada nuevo análisis modifica —o debería modificar— por lo menos algunas de las convicciones que el analista tenía sobre la dinámica del psiquismo antes de escuchar al analizando que viene a confiarle su palabra. Al final de la cura, el análisis conduce al destronamiento de la persona del analista por la disolución del vínculo transferencial. ¿Favorece el análisis un universo estoico, hecho de hombres y mujeres solitarios, sin vínculos, sin religión? No es tan así. Hacia el fin de la cura, hay un momento paranoide: "Estoy solo, por lo tanto yo soy el creador." Trágicamente, algunos se detienen allí. Pero el verdadero fin —si es que el proceso alguna vez se detiene— sería aquel en que luego de una cierta desilusión, resurgiera el espíritu de juego: "Soy un otro, eso escapa a mí, existe lo indecible, tengo el derecho de jugarlo para verlo más claro". Es una domesticación de la perversión. En efecto, estoy solo, y de modo inconmensurable. De allí en más, también puedo jugar de verdad, en serio, a construir vínculos: a crear comunidades, a ayudar, a amar, a perder. La gravedad se transforma en ligereza que preserva a la memoria del sufrimiento y prosigue la búsqueda de su verdad por el goce de recomenzar a cada momento.

No creo que, como lo afirmara Lacan, los católicos sean inanalizables. Con un Credo como ése, se encuentran ya en el comienzo de un proceso analítico. ¿Acaso no es cierto que el análisis comienza con un momento comparable a la fe, que es el amor de transferencia? "Confío en usted y espero reciprocidad." No obstante, el análisis termina con la constatación de que si uno espera reciprocidad se aliena en su bienhechor; que la demanda, pero también el deseo, vuelven al sujeto esclavo de su objeto. Una vez analizado, se sigue demandando y deseando, pero con conocimiento de causa y efecto. El conocimiento de mi deseo es mi libertad y mi resguardo. De ahí en más, amo y me hago ilusiones por mi propia cuenta y riesgo. En este sentido, el análisis no podría ser un más acá sino un más allá —a través— de la fe, y de la fe cristiana en particular, dado que está tan próxima de los fantasmas fundamentales.

¿Inanalizables los católicos? Tienen resistencias, sí, y de gran envergadura. Los protestantes *toman en cuenta* al analista y cooperan más con la cabeza que con el sexo. Los judíos *cuentan con*: se consagran e intentan dominar. Los católicos sólo *cuentan para sí*: rebeldes a la transferencia, más narcisísticos o más perversos, son los pacientes que más tarde llegaron al análisis, abriéndole nuevas dificultades y nuevos campos de investigación.

*"Cuente siempre"** dicen los musulmanes y se levantan del diván. *"Le agradezco que se deje contar (o contabilizar)"*,* deslizan amablemente los japoneses shintoístas, que evitan la crisis de la transferencia. Pero el analista, al igual que Dante en el infierno, los escucha siempre que los encuentre en un estado de pasión o de sufrimiento. Justamente, basta con adaptar la escucha a las distintas culturas o tradiciones.

* (pág. 56/69): La autora juega con los distintos sentidos del verbo contar, las últimas dos expresiones fueron traducidas literalmente, ya que falta el contexto necesario para darles su sentido. [T.]

8

Niños y adultos

Crédito–creencia. Es posible que esta solidaridad arcaica haya sido construida por una humanidad aún niña que, al estar separada de la madre, sólo puede sobrevivir si cuenta con el Otro: el padre, el rey, el príncipe, el parlamento, el partido, la seguridad social, el líder ideológico. En tanto sigamos siendo niños —¿y quién escapa a ello por completo?— tendremos necesidad de la transferencia, sinónimo de amor y de fe.

Y sin embargo, una faz distinta del ser humano está buscando su discurso a través del psicoanálisis. Para esa humanidad, que sigue siendo niña sin duda, pero también huérfana de valores —humanidad de la "crisis de valores"— el Otro está en el Yo: el Yo es un Otro. Una humanidad separada, es cierto, pero que vive de y en la separación. El análisis es un aprendizaje de la separación, a un tiempo como *desdoblamiento* y como *pérdida*. La experiencia analítica revela que el padre, el rey, el prín-

cipe, el líder ideológico es el *propio discurso*. Se trata de una lógica que nos atraviesa y que se puede domesticar hasta los límites de su fuerza y de su extinción, sin llegar nunca a dominarla. El discurso analítico habla de una humanidad que acepta perder, para conocerse en pura pérdida y para pagar así sus deudas al Todopoderoso, a fin de establecer vínculos, amores, garantías provisorias y no tan pesadas.

El análisis se constituye como un lugar de pasaje de la confianza a la separación, del corazón entregado al corazón recobrado para una nueva partida, una y otra vez. De ahí en más, se está en posición de ser descentrado sin cesar, sin estrategia y con el bastante goce como para renovar una otra palabra dirigida a los otros.

El descubrimiento del otro en sí, ante todo lo establece a uno en sí mismo. "Establecerse en sí" por amor del "propio bien" era uno de los fines de la fe y de la ética tomista. La certidumbre, adquirida en el análisis, de poder acceder a la gama variable del propio discurso, consuela al narcisismo y permite transferir el propio deseo sobre el deseo de los otros. Entonces, se abre uno a las múltiples experiencias del reencuentro, ahora posible, con los diferentes, con los semejantes. Por otra parte, el descubrimiento de un otro en sí, no necesariamente esquizofreniza sino que capacita para enfrentar el riesgo de la psicosis, único infierno temible quizá.

¿Una humanidad adulta, que trata de contar con sus propias fuerzas de las que llegó a disponer, gracias al acceso del lenguaje, a las inscripciones de la pulsión más inaccesibles y a las representaciones del deseo más perturbadoras? El psicoanálisis, en su aventura pronto secular, se busca como el discurso de dicha humanidad. Es fácil comprender que el Occidente judío y cristiano sea su lugar privilegiado, más que los países totalitarios o el Tercer Mundo, dados su desarrollo científico y técnico y la evolución subjetiva de sus pueblos. Lo que lleva a reflexionar sobre el porvenir de esta experiencia, profundamente ligada al porvenir —en efecto tenaz— de las ilusiones.

El análisis revela verdades a menudo poco placenteras de la economía libidinal y de los intereses psíquicos a partir de los cuales se construyeron los pactos amorosos, profesionales, conyugales. ¿Estamos prontos a aceptarlos? ¿Somos capaces de modificarlos? Los años en que vivimos, con sus incertidumbres económicas y políticas, su vacío ideológico, parecen poco propicios para favorecer semejante valentía. Pero al mismo tiempo, esta caída de los ídolos de todo tipo deja lugar justamente al análisis como la más radical experiencia de lucidez que el ser parlante introduce ahora en su propio dispositivo de palabra. "Pienso: ¿quién soy? Y aun: ¿soy?"

Pero ¿cuántos de entre nosotros son capaces

de ello? Porque, como ya se dijo, hay una sombra de estoicismo en la ética del fin de cura, y el hombre o la mujer que a él acceden dan prueba de una gran fortaleza moral al mirar así, de frente, la imagen desmistificada de sí mismos y de la comunidad. No obstante, si bien el análisis es a un tiempo una cura y una cierta ética, no tiene nada que ver con el aprendizaje de la sensatez ni con una religión laica. El analizando en el curso de su análisis rehace su tiempo —habiendo reencontrado, más allá de la infancia, el tiempo perdido de sus deseos—, modifica su economía psíquica y aumenta su capacidad de elaboración y de sublimación: de comprensión y de juego. Entonces, el cinismo puede convertirse en el signo seguro de aquel que se integra socialmente para detener su análisis con menores riesgos. Por el contrario, en la hipótesis favorable, el analizando reencuentra el deseo de poner nuevamente en juego sus verdades: al igual que el Tiempo de Heráclito, se vuelve capaz de hacerse el niño, de jugar. Ya que, como lo desmostrara Spinoza, la alegría es el grado supremo, el más allá del conocimiento del cual uno se desposee para así entrever la fuente del mismo en otra parte, en otros, en el otro. La alegría: ¿una ilusión de la desilusión?

Este debate pone de manifiesto de modo ineludible algunos de los aspectos más públicos, más ideológicos de la experiencia analítica. Sin embargo, la fase actual de desarrollo del discurso psico-

analítico se caracteriza en cambio por una retirada del análisis de la escena pública, adonde la historia específica del movimiento analítico francés lo había llevado. Este movimiento de repliegue apunta a una más profunda escucha de estructuras y situaciones nuevas en la práctica de la cura, y a una mejor adaptación de la técnica analítica a los sufrimientos y a los deseos de los individuos modernos.

Es inevitable que las cuestiones "laicas" (aspecto de la tecnicidad del psicoanálisis como ciencia) abordadas en este trabajo dejen frustrado al investigador de fondo, al clínico. Pero a pesar de eso habrá encontrado, en una problemática sublimada y socializada, los objetos privilegiados de la actualidad analítica: narcisismo, depresión, perversión, sublimación, perturbaciones psicosomáticas y una de las cuestiones inquietantes en los límites del psicoanálisis: el rol de la sublimación frente al malestar psíquico, ¿simple resistencia o coadyuvante de la elaboración?

Espero, sobre todo, que mi exposición del problema se haya inscrito en el campo abierto por vuestra demanda —"Psicoanálisis y fe"— y, a la vez, haya despertado un eco en el seno de vuestras angustias personales, y de vuestras interrogaciones filosóficas o metafísicas.

9

¿Es el psicoanálisis un nihilismo?

Si me han seguido hasta aquí, en este recorrido voluntariamente heteróclito (me pareció que así respondería mejor a la diversidad de aspectos, demandas, intereses), no pueden dejar de plantearse una pregunta que, por metafísica, no deja de expresar preocupaciones esenciales: "¿es el psicoanálisis un nihilismo?"

Cuando a fines del siglo pasado Nietzsche proclamó en *La gaya ciencia* que "Dios ha muerto" sabía que no profería tan sólo el grito de los descreídos que ubican la nada *(nihil)* en lugar de Dios. Como lo mostrara Heidegger,[1] confirmaba la "decadencia esencial de lo suprasensible", del Ideal como "mundo suprasensible con facultad de imperativo

[1] Heidegger, M.: "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort' ", en *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), París, Gallimard, 1962.

y de gratificación". Esta decadencia, y el mismo cristianismo podría ser considerado una de sus consecuencias (sería, por lo tanto, una forma de nihilismo), se afirma de modo muy especial después de Descartes y Leibniz en la inversión de la posición del ser que, de ahí en más, pasó a ser un objeto del pensamiento subjetivo, haciendo así aprehensible el estatuto de objeto en la inmanencia de la subjetividad. Entonces, la "voluntad de poder" aparece como un apetito de valores aumentado por el postulado de un derrumbamiento del Valor, a la vez que como un deseo de conocer, de calcular, de contabilizar. Pero Nietzsche aspiraba a cambiar el valor de los valores, a insuflar un impulso por la vida a través de una nueva posición del hombre como "superhombre". En cierto sentido, se podría admitir que Freud condujo este movimiento a su apogeo.

En efecto, el psicoanálisis conoce el ser del sujeto subvertido en "objeto" psíquico. Sin embargo, cabe la observación de que el psiquismo freudiano incluye hasta las "razones del corazón" cuyo misterio todavía mantenía Pascal, y que la noción y la lógica del inconsciente freudiano trata de calcular de modo eficaz. La teoría psicoanalítica en tanto teoría del conocimiento de los objetos psíquicos (consciente, inconsciente, pulsión, deseo, etcétera) forma parte de este movimiento nihilista de objetivación del ser del hombre.

De todos modos, la palabra analítica —la del analizando y la del analizante en tanto éste sigue siendo un perpetuo analizando— es irreductible a esta objetivación de la que, en parte, participa. El desarrollo del proceso analítico es, ante todo y después de todo, antes y después de cualquier unificación, distanciamiento, objetivación, un desarrollo de la palabra. Esta palabra, al resonar plena o en parte entre dos sujetos así puestos y de–puestos, abre o cierra sus cuerpos a los ideales que en ellos se inscriben y asegura, con riesgos, una posibilidad de vida al mismo tiempo psíquica y física. La cura, como despliegue de esta palabra desplegada en la complejidad de sus registros y funciones, integra la preocupación ("¿mi deseo del otro no es también un deseo de muerte?") y el Ideal ("¿qué soy en la trama de este deseo en la cual estoy capturado?"). Su eficacia vital es indisociable de esta dimensión ética que es del orden del vínculo amoroso: apertura y recogimiento del ser parlante hacia y en el ser–otro.

El psicoanálisis, desde semejante formulación de la palabra, está en una nueva relación tanto al Ideal como a lo físico. Por medio de un largo proceso de rememoración, de conocimiento de sí mismo, el hombre analizado se conoce... sumergido en la inmanencia de una significancia que sin embargo lo excede. Se la puede llamar un *inconsciente*. La conoce, la ordena, la calcula, pero también se pier-

de en ella, la juega, la goza, vive en ella. El psicoanálisis, en tanto articulación de una objetivación y de una inmersión, de un conocimiento y de un despliegue vital de la palabra, es un extraordinario intento de reorganización de la herencia de pensamiento, desde su fuente hasta su aniquilamiento. Por una parte, no hay nada *(nihil)* más que la subjetividad cognoscente; por otra, se sabe que ésta se produce en una significancia otra que la excede, la desborda, la vacía...

Si existe un nihilismo psicoanalítico, es aquel en el cual se realiza la subjetivación y la objetivación del ser del hombre en tanto ser de lenguaje percibido como relación de apertura, de consolidación y de crecimiento: relación de vida. Por esta nueva y doble relación, el hombre analizando es aquel que rompe con el hombre antiguo, sin transformarse por eso en superhombre. Ya que este hombre "nuevo", a partir del poder reconocido de su deseo, conducido al deseo de saber(se), hasta la disolución psíquica y la muerte física, se reconoce sujeto por una lógica inconsciente, que escapa a él aun cuando, en la escena consciente, pueda conocerla. Entonces, al cálculo del saber se agrega el discurso que abriga la alusión y la ilusión: desplazamiento interminable de una búsqueda de adecuación nunca alcanzada entre el "sentido" y la "cosa". Campo de lo imaginario, del juego, de la apertura donde el cálculo se puede tornar renova-

ción, creación. El psicoanálisis, situándose justo en el centro de la racionalidad, escapa al racionalismo limitado; produciendo un cambio radical interno a la metafísica (en el doble sentido de Idealidad separada y de Objetivación intentada), la conduce a su máxima lucidez y a un empleo no culpable de ésta. ¿Es esto un poderoso triunfo del deseo como marca última de la subjetividad? También es una subordinación al ser–otro por un vínculo ético necesario y provisorio.

En el centro de la técnica moderna —y en la actualidad lo escuchamos demasiado a menudo— la vida misma se vuelve un objeto e incluso un producto calculado por intermedio de la química, de la cirugía o de la manipulación genética al servicio del deseo de poder de hombres y mujeres. El analista, en estos "derechos del hombre" ampliados a la potencia del ser, incluso de un ser supremo, oye la manía del nihilista: "El Creador ha muerto, yo lo reemplazo." El psicoanálisis, en cambio, en tanto puente entre las dos vertientes de la metafísica de las que hemos hablado, podría ofrecer una palabra y una existencia en frágil equilibrio entre el goce para sí y la preocupación (cura) por una significancia que desborda al sí mismo, lo aniquila con frecuencia, pero también puede conducirlo a aniquilar. El respeto humanista por el otro sólo adviene como consecuencia de este tipo de posición de la subjetividad inquieta que puede renun-

ciar a su voluntad de dominación. Los derechos del hombre, pensados desde el análisis, comprenden no ya el derecho a calcular la vida sino el derecho al *inconsciente oído*, y oído hasta sus alcances mortíferos. Esto permite iluminar con una luz sardónica la voluntad de la persona de dominar al ser y a la vida como valor último de la existencia. A esta realización del nihilismo triunfalista que se engalana con los derechos del hombre —o del superhombre— ampliados en derechos sobre la vida, el analizando agrega una posición distinta: la de la disolución infinita de los deseos (incluyendo en ellos su resorte de muerte) en el vínculo dador de sentido que se juega a través, por y en algún otro.

En efecto, ninguna legislación limitativa, interdicta o punitiva podría frenar el propio deseo de objetos, de valores, de vida, de muerte. Sólo el sentido que este deseo puede tener para el otro y, en consecuencia, para uno, puede convertirse en el filtro de su expansión, a la vez que en el fundamento, sujeto pero único, de la moral. Es así que el psicoanálisis aparece más bien como el antídoto modesto y tenaz contra el nihilismo, hasta en sus modos más valientes, más insolentemente científicos y vitalistas. Es la protección ética, el resguardo del superhombre. ¿Por cuánto tiempo?